الاجتماع الإنساني بين نظريتي العناية الإلهية والعصبية

دراسة مقارنة لآراء ابن سينا وابن خلدون

د. عبد الحكيم بن يوسف الخليفي(*)

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

تقدم لنا دراسة الاجتماع الإنساني في علاقته بنظرية العناية الإلهية لابن سينا من جهة، ونظرية العصبية عند ابن خلدون من جهة أخرى فرصة جيدة للتعرف على رؤيتين متقابلتين لتناول الاجتماع الإنساني في الإسلام؛ الأولى رؤية ذات منحى فلسفي ميتافيزيقي، في حين أن الأخرى ذات منزع واقعي. ومن الناحية التاريخية فقد كانت البداية للرؤية الفلسفية، وذلك كما نجدها لدى ابن سينا، والتي تقرر بأن هناك صورة مثالية وحيدة للاجتماع البشري الصالح هي التي ينبغي أن توجد وهي تلك التي يحكمها النبي أو الفيلسوف. أما النظرة المقابلة لهذه الرؤية الفلسفية فهي تلك التي نجدها لدى عالم الاجتماع المسلم ابن خلدون الذي استطاع أن يطور فكرا اجتماعيا واقعيا يقوم على دراسة الاجتماع البشري كما هو في الخارج وذلك بهدف اكتشاف القوانين التي تتحكم فيه.

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية المشارك بقسم أصول الدين بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة قطر .

وعلى الرغم من كون رؤية ابن خلدون للاجتماع الإنساني أكثر قربا لعلم الاجتماع الحديث من نظرة ابن سينا، وذلك لتحرر رؤية ابن خلدون لظاهرة الاجتماع الإنساني من النظرة الميتافيزيقية، وتبنيها للنظرة الواقعية له، فإن الملاحظ أنها لم تستطع أن تحقق لنفسها الاستمرار والسيادة في الفكر الإسلامي، وذلك على عكس ما كان عليه الحال في الفكر الغربي الذي لم يشهد فيه علم الاجتماع بعد أن تم اكتشافه فيه انقطاعا، بل استمرارا وتطورا. وليس هذا محل بيان أو إثبات حداثة رؤية ابن خلدون الفكرية، إلا أن عدم استمرارها في الفكر الإسلامي هو أمر جدير بالاهتمام.

وهذا البحث سيقوم بتناول الاجتماع الإنساني عند ابن سينا من ناحية علاقته بنظريته في العناية الإلهية، والاجتماع الإنساني لدى ابن خلدون من حيث علاقته بنظريته في العصبية، وذلك بغية الكشف عن الأسس النظرية لرؤيتهما، وبيان أوجه التضاد بينهما في هذا الجانب، وما يمكن أن يترتب على تصور كل منهما من مضامين فكرية، ثم مقارنة ذلك بما حصل في السياق الغربي لعلها تقدم تفسيرا لعدم استمرار الرؤية الخلدونية الواقعية للاجتماع البشري في الإسلام. ومما هو جدير بالتنبيه عليه في هذا الصدد هو أن رؤية كل من هذين المفكرين للاجتماع الإنساني لا يمكن تناولها بمعزل عن فكره السياسي؛ فالفصل بين علم الاجتماع والسياسة فصلا تاما لم يحصل إلا في العصور الحديثة.

سينقسم البحث إلى ثلاثة أقسام. في القسم الأول سيعرض البحث لنظرة ابن سينا للاجتماع الإنساني من خلال تناول مفهومه للمدينة الفاضلة

وضرورة وجود النبي لهذه المدينة موضحا محاولة ابن سينا لكيفية توظيف نظريته في العناية الإلهية كمبدأ ميتافيزيقي في هذا الصدد. وعلى الرغم من أن لنظرية المدينة الفاضلة جذورا تاريخية قبل ابن سينا، سواء في الفكر الفلسفي الإسلامي كما هو الحال مع الفارابي، أو قبل ذلك في الفلسفة الإغريقية، فإننا في هذا البحث لن نركز على الجانب التاريخي للمسألة، مقتصرين على توضيح معالجة ابن سينا لها. في القسم الثاني من البحث سيتم تقديم نظرة ابن خلدون الواقعية لظاهرة الاجتماع الإنساني، مع توضيح كيفية انطلاقه من تأسيسه الدولة على مبدأ واقعي، هو العصبية، إلى دراسته الواقعية للاجتماع البشري. في القسم الثالث سيتم تقديم تحليل ومقارنة لهاتين النظرتين بغية توضيح جذورهما الفكرية، وأسسهما النظرية، لكي تتبعها بعد مقارنة ما حصل في الفكر الإسلامي بما حصل في السياق الغربي، بغية التعرف على أسباب عدم استمرار الفكر الاجتماعي الواقعي في الإسلام بعد ابن خلدون.

- ١ -

يتناول ابن سينا الاجتماع البشري ضمن حديثه عن علم تدبير المدينة. وبحسب ابن سينا، فإن هذا العلم يقع ضمن الحكمة العملية التي يكون القصد منها الخير، وذلك في مقابل الحكمة النظرية التي يكون القصد منها الوصول إلى الحق. والغاية من علم تدبير المدينة هي معرفة " أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والرديّة"[١]، وليس هذا وحسب، بل إنه بوساطة هذا العلم يمكن التعرف على وجود النبوة، وحاجة النوع الإنساني إلى النبوة سواء في وجوده، أو في بقائه، أو في آخرته[٢] .

وفيما يتعلق بتصور ابن سينا لأصناف السياسات المدنية وأنواع الاجتماعات البشرية وعلاقتها بالنبوة، فالملاحظ أن ابن سينا يعرض لنا في كتبه تصورين: الأول ما نجده في كتابه **المجموع** أو **الحكمة العروضية**[٣] ؛ حيث يقسمها إلى أربعة أقسام، ثم هو يعيد هذا التقسيم في كتابه **الخطابة** من **منطق الشفا**. أما الثاني، فهو ما نجده في قسم **الإلهيات** من كتاب **الشفا** الذي يقتصر فيه على تقسيمها إلى ثلاثة أقسام فقط. وكما يلاحظ أحد الدارسين فإن ابن سينا في تقسيمه الأول كان متابعا لأرسطو، في حين أنه في تقسيمه الثاني فهو يتحرك على أرضية

---

(١) ابن سينا، رسالة في أقسام العلوم العقلية، ص ١٠٧ – ١٠٨.

(٢) ابن سينا، المرجع السابق، ص، ١٠٨.

(٣) فيما بعد سيتم الإشارة إليه بكتاب الحكمة العروضية.

إسلامية[1]. على أنه يمكن القول بأن تقسيمه الثلاثي في **الإلهيات** لا يختلف من حيث الجوهر عن تقسيمه الرباعي في كل من كتابيه **الحكمة العروضية** و**الخطابة** من حيث إن القاسم المشترك والنقطة الرئيسية في كل من هذه التقسيمات هي أن المدن تنقسم إلى فاضلة تتبع سنة إلهية، وأخرى غير فاضلة ولا تتبع سنة إلهية. ولما كان ما يعرضه ابن سينا من تقسيم لأنواع المدن والسياسات في **إلهيات الشفا** يربطه بتصوره لكيفية نشأة الاجتماع البشري واحتياج هذا الاجتماع البشري إلى وجود نبي، سيكون تركيز البحث على ما يعرضه ابن سينا في كتاب **إلهيات الشفا** لكونه يقدم نظرية ابن سينا في الاجتماع البشري والمدينة الفاضلة بصورة متكاملة. سأبدأ أولا بسرد أنواع السياسات المدنية كما نجدها في كل من كتابي **الحكمة العروضية والخطابة**، لكي أنتقل بعد ذلك لعرض نظريته في الاجتماع البشري والحاجة إلى وجود نبي وتقسيمه المدن إلى فاضلة وأخرى غير فاضلة كما نجدها في كتابه **إلهيات الشفا**.

في كتابه **الحكمة العروضية** يقسم ابن سينا أصناف السياسات إلى أربعة أنواع رئيسية هي: الديموقراطية، وهي التي يتساوى أهلها في العقوبات والكرامات والرياسات؛ وخساسة الرياسة، وهي التي تكون بسبب زيادة الغنى واليسار: ووحدانية الرياسة، وهي التي يكون غرض رئيسها طاعة الرعية وعبوديتهم: وأخيرا هناك الأرسطوقراطية، ويصفها بأنها الرياسة الفاضلة الحكمية. وهذه الرياسة تكون مقتدية بالسياسة الإلهية[2] .

---

(١) انظر د. مراد، دولة الشريعة، ص ٩٥ – ١١٨، وهو يقدم مقارنة مطولة بين تصور ابن سينا وتصورات من سبقه من الفلاسفة كالفارابي وإخوان الصفا وأرسطو وأفلاطون.

(٢) ابن سينا، المجموع أو الحكمة العروضية، ص ٩٣ – ٩٥ .

ويعيد ابن سينا هذا التقسيم الرباعي في كتابه **الخطابة:** فهناك السياسة الوحدانية وهي تقابل وحدانية الرياسة في التقسيم الأول؛ فسياسة الرياسة الفكرية وهي تقابل خساسة الرياسة في التقسيم الأول؛ ثم السياسة الاجتماعية وهي المقابلة للسياسة الديموقراطية، وأخيرا هناك سياسة الأخيار وهي تقابل السياسة الأرسطوقراطية في التقسيم الأول[1].

فإذا ما أتينا إلى كتابه **إلهيات الشفا** فإننا نلاحظ أن ابن سينا يقدم لنا رؤيته للاجتماع الإنساني من خلال دليله على وجوب إرسال الرسل. وبداية يقرر ابن سينا أن الإنسان يختلف عن الحيوان في " أنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصا واحدا، يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته، وأنه لا بد أن يكون الإنسان مكفيا بآخر من نوعه، يكون ذلك الآخر مكتفيا بآخر من نوعه، يكون ذلك الآخر مكفيا به وبنظيره". وهو يعطي أمثلة على ذلك من كون الإنسان يحتاج إلى من يخيط له، وإلى من يخبز له، وهكذا، فإذا اجتمعوا في جماعة أمكنهم أن يقوموا بجميع ذلك. ولهذا يرى ابن سينا أن الناس اضطروا أن يعيشوا في جماعات. فوجود الإنسان وبقاؤه لا يتحقق إلا بمشاركة وتعاون مع أبناء جنسه. ولما كانت هذه المشاركة لا تتم إلا بمعاملات بينهم، وهذه المعاملات بدورها تحتاج إلى تشريعات وسنن تنظمها أو بعبارته "سنة وعدل"، كان " لا بد للسنة والعدل من سان ومعدل. ولا بد أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة، ولا بد من أن يكون هذا إنسانا". وذلك أنه لا يجوز، كما يقرر ابن سينا، أن يترك الناس بحيث لا

---

(١) نقلا عن مراد، دولة الشريعة، ص ١٠٠-١٠١ .

يوجد حاكم يحكمهم ؛ إذ إن ذلك سيؤدي إلى اختلافهم، وأن تعم الفوضى بينهم، فيرى كل إنسان ما له حقا، وما عليه ظلما. والحاجة إلى وجود مثل هذا السان والمعدل هي حاجة ضرورية لكون وجود نوع الإنسان يتوقف عليه. ولما وجدنا أن الإنسان زود بشعر على الأشفار وعلى الحاجبين وتم تقعير أخمص قدميه، مع كونها غير ضرورية لبقائه ؛ إذ الإنسان قادر على أن يعيش لو لم توجد له هذه الأشياء، دل ذلك على وجوب وجود مثل هذا السان والمعدل والذي وجوده ضروري لبقاء النوع الإنساني ؛ إذ لا يجوز أن تكون العناية الأولى اقتضت وجود مثل تلك الأمور غير الضرورية ولا تقتضي وجود ما هو ضروري لبقاء الناس واستمرار وجودهم، " فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي تلك المنافع، ولا تقتضي هذه التي هي أسها". ويختم ابن سينا دليله بقوله: "فواجب إذا أن يوجد نبي، وواجب أن يكون إنسانا، وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس، حتى يستشعر الناس فيه أمرا لا يوجد لهم، فيتميز به عنهم، فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها" (١) .

يمكننا أن نلاحظ أن دليل ابن سينا في وجوب إرسال الرسل يستند على مقدمتين: الأولى، ظاهرة الاجتماع الإنساني؛ والثانية، نظريته في العناية الإلهية. فبالنسبة إلى المقدمة الأولى، فإن الدليل يقرر ضرورة الاجتماع الإنساني، وكيف أن الإنسان لتعدد حاجاته وتنوعها لا يمكنه القيام بها إلا من خلال هذا الاجتماع. وإذا كان الاجتماع الإنساني

---

(١) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ج ٢، ص ٤٤١- ٤٤٢؛ وانظر أيضا النجاة، ص ٣٣٨- ٣٣٩.

ضروريا، فإن هذا الاجتماع، وبحسب الدليل، لا يمكنه أن يستمر من دون نظام سياسي وحاكم، أو بتعبير ابن سينا "سان ومعدل"، ومن هنا ضرورة الدولة. أما بالنسبة للمقدمة الثانية، فهي تتعلق بنظرية ابن سينا في العناية الإلهية، والتي طبقا لها فإن هذا السان والمعدل واجب أن يوجد، لأن وجود هذا الإنسان هو أهم من وجود أشياء كثيرة أوجدتها العناية الإلهية للإنسان، كتقعير الأخمص من القدمين، وإنبات الشعر على الحاجبين، مما لا يتوقف عليه بقاء النوع الإنساني؛ في حين أن وجود مثل هذا السان والمعدل هو مما يتوقف عليه بقاء الحياة الاجتماعية واستمرارها. ومن هنا فواجب بحسب ما تقتضيه العناية الإلهية بالنوع الإنساني أن يوجد مثل هذا الإنسان، وواجب أن يكون نبيا، وواجب أيضا أن يكون مؤيدا بالمعجزات لكي يشعر الناس بتميزه عنهم ومن ثم يرون ضرورة اتباعه، والتفافهم حوله.

مما سبق يتبين لنا أن ابن سينا لا يكتفي بالقول بأن الاجتماع البشري هو أمر ضروري، وأن وجود الحاكم لمثل هذا الاجتماع هو أمر ضروري أيضا؛ بل إنه يمضي نيقرر أن هذا الحاكم يجب أن يكون نبيا. فوجود النبي هو أمر ضروري لأن ذلك مما تقتضيه العناية الإلهية من حفظ للنوع الإنساني وضمان لبقائه واستمرار وجوده. وبهذا يصبح وجود النبي واجبا وجوبا عقليا لكونه أصبح ضرورة من ضرورات الوجود، وهو أصبح كذلك عندما تم ربط وجوب وجوده بمبدأ ميتافيزيقي هو العناية الإلهية.

على الرغم من أن نظرية العناية الإلهية السينوية ليست في أساسها نظرية سياسية، فإنه ، وفيما يبدو أن ابن سينا لا يرى مانعا في استثمارها في الجانب السياسي من فكره الفلسفي. سأبدأ أولا بتوضيح نظرية ابن سينا في العناية الإلهية، على أن أتناول بعد ذلك كيفية توظيف ابن سينا لها في فكره السياسي.

تقرر نظرية العناية الإلهية لدى ابن سينا أن هذا العالم قد أوجده الله تعالى "على أحسن النظام"؛ وذلك أن الله تعالى يعلم نظام الخير على أحسن وجه، وعلمه هذا علة لوجوب وجود هذا العالم على أحسن النظام، "فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل"(١) .

تعمل نظرية العناية السينوية كمبدأ ميتافيزيقي لهذا العالم. فهي تستهدف تحقيق غاية معينة هي إيجاد نظام الخير في هذا العالم على أحسن وجه ممكن. ومن هنا فإن هذا العالم، ولأنه وجد على أحسن النظام، هو أفضل العوالم الممكنة. وفيما يتعلق بالاجتماع الإنساني، فإن نظرية العناية تسعى لتحقيق الاجتماع الإنساني على أتم وجه. وعليه فلكي يؤدي الاجتماع الإنساني وظيفته، أي الغاية التي وجد من أجلها، فإن عليه أن يتخذ شكلا معينا، أي صورة ؛ إذ من دون هذا الشكل (الصورة)، لا يمكن أن تتحقق تلك الوظيفة (الغاية). ومن هنا تعين هذا الشكل المعين أو الصورة المعينة التي ينبغي أن يتخذها الاجتماع الإنساني، والذي يكون رئيسه نبيا، ويكون مؤيدا بالمعجزات. فمن دون هذا الشكل المعين لا يمكن

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات،٣٣٣.

للاجتماع الإنساني أن يحقق وظيفته أو الغاية التي وجد من أجلها[١] . فوجوب إرسال رسول وتأييده بالمعجزات هو أمر تقتضيه العناية الإلهية وذلك لضمان بقاء هذا النظام الاجتماعي، واستمراره، وعدم انزلاقه في حالة الفوضى.

جلي مما سبق أن النظرة المتحكمة في تصور ابن سينا للاجتماع البشري هي النظرة الغائية. فهناك شكل معين ينبغي أن يكون عليه الاجتماع البشري، وهو النظام الذي يرأسه النبي. وما عداه من أشكال أخرى للاجتماعات البشرية ما هي إلا انحراف عما ينبغي أن يكون عليه الشكل المثالي للمجتمع البشري. ومن هنا يأتي تقسيم ابن سينا للاجتماعات الإنسانية إلى اجتماعات فاضلة وأخرى غير فاضلة. فابن سينا يمضي في كتابه **إلهيات الشفا** ليقسم الاجتماعات الإنسانية إلى المدينة العادلة أو الفاضلة، وهي تلك التي تسير على هدي السنة الإلهية. وفي مقابل هذه المدينة الفاضلة هناك نوعان من الاجتماعات الإنسانية : النوع الأول، هم أهل الضلال من أعداء المدينة الفاضلة المخالفين للسنة. وهؤلاء يجب دعوتهم إلى الحق، فإن أجابوا، وإلا وجبت مقاتلتهم وإفناؤهم. والنوع الثاني من الاجتماعات هو اجتماع أصحاب السنة الحميدة، وهؤلاء فيما يرى ابن سينا لا يجب التعرض لهم إلا في حالة ما إذا كان الوقت يوجب التصريح بأن لا سنة إلا السنة النازلة[٢] .

---

(١) يمكننا أن نلاحظ الارتباط الوثيق بين الوظيفة / الغاية، وبين الشكل / الصورة، وهو أمر جوهري بالنسبة للتفكير الميتافيزيقي القديم.

(٢) ابن سينا، الشفا، الإلهيات، ج ٢، ص ٤٥١- ٤٥٤ ؛ وانظر أيضا شيخ الأرض، المدخل إلى فلسفة ابن سينا، ص ٣٠٧- ٣١٥ ، ومراد، دولة الشريعة، ص ١١١- ١١٣ .

- ٢ -

يمكن القول بأن ابن خلدون في تطويره لنظرته الواقعية للاجتماع الإنساني لم تكن نظرة الفلاسفة الإسلاميين للاجتماع الإنساني، وخصوصا ابن سينا، بعيدة عنه. ويتضح لنا ذلك من خلال جانبين في فكره الاجتماعي: سلبي وإيجابي. الجانب السلبي، وهو يتعلق بنقد ابن خلدون لدليل ابن سينا في وجوب إرسال الرسل. أما الجانب الإيجابي، ففيه يقدم ابن خلدون تفسيره الواقعي لنشأة الدولة وقيام الحضارة من دون الحاجة إلى وجود نبي وذلك بالاستناد إلى العصبية بوصفها مبدأ واقعيا وذلك في مقابل مبدأ ابن سينا الميتافيزيقي والمتمثل في نظريته للعناية الإلهية. ولتكن البداية مع الجانب السلبي.

يورد ابن خلدون دليل ابن سينا الذي مرّ بنا سابقا على ضرورة الاجتماع الإنساني موافقا على الشق الأول منه فقط والمتعلق بضرورة قيام الدولة، ومسجلا اعتراضاته على الشق الثاني المتعلق بوجوب إرسال الرسل. فيرى ابن خلدون أن الاجتماع الإنساني أمر ضروري ؛ ذلك أنه بوساطة هذا الاجتماع يحصل أمران هما: القوت للغذاء، والسلاح للمدافعة. وهما ما يضمنان بقاء النوع الإنساني وحفظه ؛ إذ الإنسان يحتاج في غذائه إلى الاجتماع ببني جنسه، وكذلك في دفاعه عن نفسه. ودون هذا الاجتماع لا يتم له هذان الأمران، "فلا يحصل له قوت ولا غذاء، ولا تتم حياته لما ركبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته؛ ولا يحصل له أيضا دفاع عن نفسه لفقدان السلاح". فلما كان حفظ حياته مرتبطا بالقوت والسلاح، وهما بدورهما مرتبطان بالاجتماع، كان هذا

الاجتماع ضروريا للإنسان. ويخلص ابن خلدون بعد ذلك إلى النتيجة التالية: "فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم، وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم". ويستمر بعد ذلك ابن خلدون في دليله ليقرر أنه إذا حصل الاجتماع البشري وتم العمران تنشأ الحاجة إلى ضرورة وجود وازع أو سلطة. والسبب في ذلك هو ما في طبع الإنسان من العدوان والظلم على أخيه الإنسان. ولما كان ما في يده من سلاح غير كاف لصد هذا العدوان ؛ لأنهم جميعا سواء في امتلاك هذا السلاح، نشأت الحاجة إلى ضرورة وجود شيء آخر لردهم هذا العدوان بعضهم عن بعض، وهو وجود شخص له الغلبة والسلطان عليهم، يضع الأمر في نصابه، ويمنع المعتدي عن عدوانه، وهو المراد بالملك[1] . إذا، فكما أن الاجتماع البشري ضروري لوجود الإنسان، ولا بقاء له إلا به، كذلك السلطة هي ضرورية للاجتماع البشري لا استمرار له إلا بها. ويلاحظ ابن خلدون أن الفلاسفة يحاولون أن يرتبوا على ضرورة قيام الدولة ووجود الحاكم وجوب أن يكون هذا الحاكم نبيا، وأن يكون متميزا عنهم بخواص يودعها الله تعالى فيه ليحصل له التسليم والقبول، ويتم حكمه عليهم من دون إنكار أو اعتراض.

وابن خلدون يتفق مع ابن سينا فيما يتعلق بالنقطة الأولى، وهي ضرورة الاجتماع الإنساني، وضرورة وجود الحاكم لضمان استمرار النظام الاجتماعي، ففي رأيه أن حياة البشر فوضى دون وازع أو حاكم هو أمر ممتنع. أما فيما يتعلق بالوجوب العقلي للنبوة وضرورة أن يكون

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص ٣٣٧-٣٣٩ .

هذا الحاكم نبيا، وأن يكون مؤيدا بالمعجزات لضمان التفاف الناس حوله، وهي النقطة الثانية في الدليل، فهو مما يعترض عليه ابن خلدون. ففي رأيه، أنه ليس من ضرورة استمرار النظام الاجتماعي أن يكون الحاكم نبيا، وأن يتم تأييده بالمعجزات؛ بل إن حياة الناس ووجودهم، واستمرار نظامهم الاجتماعي قد يتحقق ويكتب له الاستمرار من دون أن يكون حاكمهم نبيا ؛ ذلك أن الحاكم يمكنه أن يضمن التفاف الناس حوله "بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم"[١] . ويدلل ابن خلدون على ذلك بأن أكثر أهل العالم ليسوا من أتباع الرسل، ومع ذلك فقد كانت لهم دول وحضارات فضلا عن استمرار نظامهم الاجتماعي وبقائه[٢] . جلي إذن أن ابن خلدون لا يعترض على فكرة ضرورة الاجتماع الإنساني، ولا على ضرورة وجود الحاكم لهذا الاجتماع الإنساني؛ إنما اعتراضه ينصب على جهة الضرورة فيما يتعلق بالحاكم، فبينما يريدها ابن سينا ضرورة ميتافيزيقية تستند إلى نظريته في العناية الإلهية، نرى أن ابن خلدون يريدها أن تكون ضرورة واقعية تستند إلى ضرورة تحقيق التعايش السلمي بين بني البشر.

كان ذلك هو الجانب السلبي لموقف ابن خلدون من ابن سينا. أما فيما يتعلق بالجانب الإيجابي من موقفه فهو يتعلق بتفسيره الواقعي للدولة. ويقدم ابن خلدون تفسيره الواقعي في كيفية نشأة الدولة وقيام الحضارة من دون الحاجة إلى وجود نبي وذلك بالاستناد إلى نظريته في العصبية. فابن خلدون يتبنى منظورا تطوريا في تفسيره لنشأة الدولة وذلك من خلال

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٣٣٩ .

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٣٣٩.

مراحل ثلاث يمر بها المجتمع البشري من البداوة إلى الحضارة ثم الاضمحلال والتي تشكل بداية الانهيار للدولة. فيما يلي سأقدم عرضا موجزا لنظرية ابن خلدون في نشأة الدولة وما يستتبع ذلك من قيام الحضارة[١] . يرى ابن خلدون أن الاجتماع البشري يبدأ بشكل أولي وبسيط بما يسميه البداوة، التي يعتبرها سابقة على جميع أشكال العمران الأخرى؛ فكما يقرر هو : " فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليها"[٢] . ولما كان الاجتماع البشري أمرا ضروريا، ولما كان الظلم والعدوان من أخلاق البشر، نشأت الحاجة إلى الوازع الذي يرد الظالم عن ظلمه وعدوانه. وفي مرحلة البداوة فما يرد الناس عن العدوان على بعضهم مشايخهم وكبراؤهم وذلك لما لهم من احترام وتقدير في قلوب أفراد القبيلة. أما العدوان الآتي من خارج القبيلة فإن ما يدفعه عن القبيلة هم فتيانها وشجعانها وذلك للعصبية الواقعة بينهم. والقبيلة وإن كان فيها عدة عصبيات فإن الرياسة لا تكون إلا لواحدة منها. وهذه الرئاسة تكون في البداية سؤددا وصاحبها متبوعا، إلا أنها لا تقف عند ذلك، بل هي تتطور لأن تصبح ملكا " فالغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك"[٣] . ويوضح ابن خلدون كيفية حصول ذلك الانتقال بأنه إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها، سعت العصبية إلى التغلب على أهل عصبية أخرى

---

(١) فيما يتعلق بنظرية الدولة عند ابن خلدون انظر على سبيل المثال: سعد الله، علي. نظرية الدولة في الفكر الخلدوني؛ وبالنسبة للدولة في علاقتها بالعصبية بوصفها أساسا للدولة انظر: الجابري، محمد عابد. فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، ص ٢٠٧-٣٧٩.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص، ٤٧٣.

(٣) ابن خلدون، المقدمة ، ص، ٤٩٩.

بعيدة عنها. فإن استطاعت أن تغلبها هي أيضا استتبعتها تحت لوائها، وأخذت تطلب التغلب على أهل عصبية أخرى، وهكذا حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة. فإن أدركت الدولة في هرمها، ولم يستطع أهل هذه الدولة مدافعتها وممانعتها، استولت هذه العصبية عليها، وانتزعت الأمر من يدها وصار لها الملك. فإذا حصل الملك واستقرت الدولة، تخمد سورة العصبية، وتنكسر حدتها؛ ويلجأ أصحاب الملك إلى الموالي والمصطنعين يستظهرون بهم حينا، وإلى العصائب الخارجين عن نسبها الداخلين في ولايتها حينا آخر(١) . في هذه المرحلة يبدأ أصحاب الدولة بتقليد أصحاب الدول السابقة في بذخهم وترفهم، ويبدأ طور جديد هو طور الحضارة، والتي هي تفنن في الترف والبذخ(٢) يقول ابن خلدون: " اعلم أن هذه الأطوار طبيعية للدول. فإن الغلب الذي يكون به الملك إنما هو بالعصبية؛ ولا يكون ذلك غالبا إلا مع البداوة ، فطور الدولة من أولها بداوة ، ثم إذا حصل الملك تبعه الرفه واتساع الأحوال...... فصار طور الحضارة يتبع طور البداوة ضرورة، لضرورة تبعية الرفه للملك "(٣)، بيد أن ذلك لا يلبث أن يبذر فيهم بذور الشقاق ويؤدي إلى تقاتلهم، وذهاب أكابرهم، وإضعاف حاميتهم. مما يؤدي إلى طمع أعدائهم فيهم، فيتطلعون إلى انتزاع ملكهم، والاستيلاء على دولتهم. وهنا يبدأ دور انهيار الدولة ونهايتها.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة ، ج٢ ، ص ٥٢٢، وأيضا ص ٥٦٧.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص ٥٤٨-٥٤٩.

(٣) ابن خلدون، المقدمة ، ج٢، ص ٥٤٨.

لا يكتفي ابن خلدون بتقديم تفسير واقعي للدولة، بل إنه يمضي إلى أبعد من ذلك لكي يقرر أن الدولة التي يقيمها النبي هي أيضا لا بد أن تقوم على العصبية. وهو يعقد فصلا في " أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم"؛ وفيه يقرر أن العصبية هي شرط لا بد من تحققه في كل أمر تحمل عليه كافة الناس. ويحتج ابن خلدون فى هذا الصدد بالحديث الشريف " ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه" وتأكيدا لما يذهب إليه؛ ويعلق على هذا الحديث بقوله:" وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم ألا تخرق له العادة في الغلب بغير عصبية". والسبب في ذلك، كما يرى ابن خلدون، هو أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وإن كانوا مؤيدون من الله تعالى، إلا أن هذا لا يعنى عدم وجود قوانين تحكم سير الحياة الاجتماعية، فالله تعالى قد " أجرى الأمور على مستقر العادة"[1] .

كان ذلك إذا تفسير ابن خلدون الواقعي للدولة. والحق أن تفسيره الواقعي هذا شكل، بالنسبة إليه، مدخلا مناسبا نحو النظر إلى الاجتماع البشري نظرة واقعية. فكما يمكننا أن نلاحظ، فإن الاجتماع البشري، وكما يتصوره ابن خلدون، له أطوار ومراحل يمر بها؛ وفي كل مرحلة من مراحل الاجتماع البشري هناك مجموعة من الظواهر المعينة التي ترتبط بها ولا يمكنها أن تظهر في مرحلة أخرى[2] . ففي مرحلة العمران البدوي هناك العصبية وكون الناس أقرب إلى الفطرة والخير والشجاعة، وفي

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٥٢٨- ٥٢٩.

(٢) فيما يتعلق بعلم الاجتماع لدى ابن خلدون انظر البعلي، ابن خلدون وعلم الاجتماع الحديث.

مرحلة الحضارة هناك الدولة والملك وما يتبعه من ميل إلى الترف، وازدهار الصنائع، وانتشار الفقر وفساد الأخلاق؛ وفي مرحلة الاضمحلال هناك فساد العصبية، وكثرة الخارجين على الدولة والإكثار من الضرائب والمغارم لتغطية النفقات ومصادرة الأموال واحتكار التجارة. واختصاص كل مرحلة من مراحل الاجتماع البشري بظواهر معينة مؤداه أن الاجتماع البشري لا يمكن تناوله بمعزل عن الظواهر الاجتماعية المرتبطة به في مرحلة بعينها. فمعرفتنا بكل مرحلة من مراحل الاجتماع البشري ستكون ممكنة فقط من خلال تناولنا إياها مع تلك المجموعة من الظواهر الاجتماعية المرتبطة به في تلك المرحلة. وبهذا ستكون الوسيلة الوحيدة لدراسة الاجتماع الإنساني هي بتناوله من خلال الظواهر الاجتماعية المصاحبة له؛ أي من خلال ملاحظة كيفية حصول تلك الظواهر الاجتماعية في الواقع الخارجي. وبهذه الكيفية نشأ علم الاجتماع الخلدوني الذي يتخذ من الاجتماع البشري موضوعا له يبحث فيه عما يعرض له من أعراض ذاتية كالعمران البدوي، والعمران الحضري، والعصبية، والدولة، والملك، والحضارة، والكسب، والمعاش، والهرم، والترف والجاه وغيرها.

- ٣ -

إن فهما أفضل لموقف كل من ابن سينا وابن خلدون يتطلب منا محاولة وضع رؤية كل منهما ضمن الإطار النظري العام لكل مفكر؛ إذ بذلك نستطيع أن نتبين السياق الفكري الذي من خلاله تشكلت المنطلقات الفكرية لرؤية كل منهما للاجتماع الإنساني. ولتكن البداية مع ابن سينا.

يمكن القول بأن نظرة ابن سينا الغائية للاجتماع الإنساني لم تكن سوى امتداد طبيعي لنظرته الغائية للوجود الكوني. ففي الطبيعة نجد أن ابن سينا يتبنى نظرية أرسطو في العلل الأربع والتي بها يفسر كيفية تركب الأجسام الطبيعية وأفعالها الخاصة بها. فبحسب هذه النظرية فإن الجسم الطبيعي يتقوَم من مبدأين داخليين هما العلة المادية، وهي المادة التي يتكون منها الجسم الطبيعي، والعلة الصورية وهي الصورة التي تتخذها تلك المادة. وبالإضافة إلى هذين المبدأَين المقومين للجسم الطبيعي، هناك أيضا مبدآن آخران خارجيان هما العلة الفاعلية، وهي التي تمنح المادة الصورة الخاصة بها، والعلة الغائية، وهي التي تفسر سبب اختصاص هذه المادة المعينة بصورة معينة ؛ ذلك أن وجود الصورة للمادة لا يتم بشكل اعتباطي، بل بسبب أن كل صورة تحقق الكمال الطبيعي الذي تتوق المادة إلى نيله. ففي كل مادة يوجد ميل طبيعي نحو تحقيق كمالها الخاص بها، وهو ما لا يتم بأي صورة ، بل بصورة معينة. وعلى هذا فالصورة هي الغاية التي من أجلها يسعى كل موجود طبيعي لنيل كماله الخاص به. والعلة الغائية تفسر السبب الذي من أجله وجدت الصورة في المادة(١) .

هذا المنظور الغائي يطبقه ابن سينا أيضا على الظاهرة الإنسانية، والذي يفترض فيه أن الإنسان يسعى هو أيضا إلى تحقيق كماله الخاص به ليكون العالم بشقيه الطبيعي والإنساني على أفضل صورة ممكنة. فلما كانت الغاية من وجود الإنسان هو تحقيق كماله الخاص به، ولما كان

(١) فيما يتعلق بالتصور الأرسطي للطبيعة انظر، ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص، ٢٣٨-٢٥٦ .

الجسد بمنزلة المادة والنفس بمنزلة الصورة، كان كمال الإنسان يتحقق من خلال تكميل نفسه الناطقة، وهو ما لا يتم إلا بإيصالها إلى كمالاتها اللائقة بها في جزءيها العملي والعلمي. غير أن هذا الكمال لا يمكن أن يتحقق للإنسان لوحده، بل هو لا يتحقق إلا من خلال اجتماع سياسي فاضل، ولما كان كمال الإنسان لا يتحقق إلا في هذا المجتمع كان هذا الاجتماع هو الواجب تحقيقه دون سائر المجتمعات الأخرى، وهو ذلك الاجتماع الذي يرأسه النبي.

وترتب على هذا أن أصبحت نظرة ابن سينا للاجتماع الإنساني نظرة تأملية استنباطية. فتقسيم ابن سينا للاجتماعات البشرية إلى اجتماع فاضل واجتماعات أخرى غير فاضلة هو، في الحقيقة، تقسيم استنباطي تم التوصل إليه لا من خلال التماس مع الواقع الخارجي، بل بطريقة تأملية وذلك عندما تم ربط النبوة ومن ورائها الاجتماع البشري بمبدأ ميتافيزيقي هو العناية الإلهية، ليصبح بعد ذلك هذا المبدأ الميتافيزيقي هو الذي يحدد الشكل الذي ينبغي أن يكون عليه الاجتماع البشري، وذلك ببيان شروط أوصافه وطبيعة نظامه السياسي؛ وكل ما يخالف هذا النموذج سينظر إليه على انحراف عما ينبغي أن يكون عليه الشكل النموذجي للدولة والاجتماع الإنساني.

هذا فيما يتعلق بابن سينا. أما ابن خلدون فيمكن القول بأن الملمح الأساسي في فكر ابن خلدون الاجتماعي هو نأيه بنفسه عن الغائية الميتافيزيقية التي حكمت نظرة ابن سينا للظاهرة الإنسانية، مما كان له أكبر الأثر في قدرته على تطويره لفكر اجتماعي واقعي. لقد رأينا كيف

أن ميتافيزيقا النظام الاجتماعي لدى ابن سينا بدأت حين قام بربط هذا النظام بمبدأ ميتافيزيقي هو العناية الإلهية، وذلك من خلال قوله بالوجوب العقلي لإرسال الرسل. أما ابن خلدون فهو لا يقول بالوجوب العقلي لإرسال الرسل. فابن خلدون بوصفه مفكرا ينتمي إلى المدرسة الأشعرية، يرى أن إرسال الرسل هو أمر جائز عقلا؛ وليس هذا وحسب، بل إن نصب الإمام بالنسبة إليه، وللأشاعرة من قبله، هو أيضا أمر جائز عقلا[١] . وبرفض الوجوب العقلي لكل من إرسال الرسل ونصب الإمام فإن الدولة تفقد أساسها الميتافيزيقي لتصبح ضرورتها ضرورة واقعية، ومن هنا جاء الوجوب الشرعي لنصب الإمام عند الأشاعرة. لقد شكل القول بالجواز العقلي لإرسال الرسل ونصب الإمام الأساس الفكري اللازم لابن خلدون نحو تطويره لفكره الاجتماعي الواقعي. وبالفعل، فابن خلدون لم يقف، كما وقف أسلافه من الأشاعرة، عند حد تقرير الجواز العقلي لإرسال الرسل، بل إنه انطلق من ذلك لكي يقدم تفسيرا واقعيا لنشأة الدولة وتكونها وذلك في مقابل رؤية ابن سينا الميتافيزيقية لها، ليصبح، بعد ذلك، تفسيره الواقعي هذا مدخله الطبيعي نحو دراسته الاجتماع البشري دراسة واقعية.

غير أن دراسة ابن خلدون الواقعية للاجتماع الإنساني لم تشهد نموا أو ازدهارا في الثقافة الإسلامية. فعلى الرغم من احتفاء ابن خلدون الشديد بعلمه الجديد، ورغبته في أن يشهد علمه هذا من بعده تطويرا وإضافة لما جاء فيه من أفكار[٢] ، فإن شيئا من هذا لم يحدث. فلم يصبح علم العمران البشري بعد ابن خلدون فرعا من فروع المعرفة الإسلامية

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٥٧٨-٥٨١ .

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص ٣٣١ - ٣٣٤.

توضع فيه التآليف، وتبحث قضاياه ومسائله بين العلماء المهتمين به كما هو الحال في العلوم الإسلامية الأخرى كالنحو والفقه والتفسير. أضف إلى ذلك، أن الاهتمام **بمقدمة** ابن خلدون في العالم الإسلامي بدأ متأخرا وفي أواخر القرن التاسع عشر الميلادي. والحق أن هذا الأمر استدعى تقديم اجتهادات عدة من قبل المختصين وذلك لتقديم إجابة عن عوامل انقطاع الواقعية الخلدونية في الثقافة الإسلامية(١) . ومن هنا تأتي محاولة هذا البحث لتقديم إجابته عن هذا التساؤل.

إن مقارنة ما حصل في الفكر الإسلامي بما تم في الغرب يمكنها أن تقدم لنا تفسيرا لعدم استمرار الواقعية الخلدونية بعد ابن خلدون. وبداية فإن فاتيمو يلاحظ أن ما يسمى بالعلوم الإنسانية من علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس إنما ظهرت في فترة الحداثة الأوروبية فقط(٢) . وهنا ينبغي أن نتساءل عن السبب الذي جعل من الممكن لمثل هذه العلوم أن تنشأ في تلك الفترة دون أن تشهد انقطاعا بعد ذلك ، للإجابة على هذا السؤال ينبغي أن نعود إلى جاليلو والذي تنسب إليه نشأة العلم الطبيعي الحديث.

---

(١) انظر د. علي عبدالواحد وافي في حيث يقدم في دراسته لمقدمة ابن خلدون عرضا تاريخيا مفصلا لمصير مقدمة ابن خلدون سواء في الشرق الإسلامي أو في الغرب. فيلاحظ د. وافي أن الاتجاه السائد في الثقافة الإسلامية هو إهمالها وعدم الاهتمام بها منذ القرن الخامس عشر حتى أواخر القرن التاسع عشر. وهو يرجع ذلك إلى عدم القدرة على استيعابها أو فهم العلم الجديد الذي أتت به. أما في الغرب فهو يشير إلى أن الاهتمام بها بدأ مبكرا ومنذ أواخر القرن السابع عشر. المقدمة، ج١، ص ٢٤٣ -٢٧٥.

(٢) Vattimo, The Transparent Society, p١٣.

إن ما يميز جاليلو هو أنه كان أول من نسف التفسير الغائي الأرسطي للظواهر الطبيعية، واستبدل به المنهج الوضعي وذلك من خلال دراسته لظاهرة سقوط الأجسام . فلقد كان التفسير الأرسطي يفسر سقوط الأجسام بأنه نتيجة لفعل الميل الطبيعي الكامن فيها والذي يجعلها تتجه غائيا إلى مكانها الطبيعي. وقد اكتشف جاليلو أن ما يتحكم في سقوط الأجسام ليس هو الميل الطبيعي الذي تحدث عنه أرسطو، وإنما القوى المتقاطعة التأثير على الجسم من كتلة ومسافة وسرعة وقوة، وجميعها يمكن التعبير عنها بلغة الأرقام. وكان أن أداه ذلك إلى ضرورة أن تفسر الظواهر الطبيعية تفسيرا رياضيا لا دخل فيه للعلة الغائية، وأن تحل تبعا لذلك الصفات الكمية للأشياء محل الصفات الكيفية من لون وطعم ورائحة. وبذلك بدأ جاليلو النظرة الآلية للطبيعة، فلم تعد الطبيعة كائنا عضويا يسعى إلى تحقيق كماله الخاص، بل هي آلة تتحكم في حركتها القوانين الميكانيكية. وبذلك شكلت محاولة جاليلو البداية نحو فصل الطبيعة عما بعد الطبيعة. فلم يعد السؤال بعد ذلك هو لماذا تحدث هذه الظاهرة على هذا النحو؟ بل أصبح السؤال هو كيف تحدث هذه الظاهرة؟ وبذلك حلت النظرة الوضعية للطبيعة محل النظرة الغائية[(١)] .

إن ما بدأه جاليلو أكمله من بعده علماء الغرب في المجالات المختلفة من العلوم الطبيعية لتحل النظرة الوضعية تدريجيا محل النظرة الغائية الميتافيزيقية حتى اكتمل ذلك على يد نيوتن الذي أصبح التفسير الميكانيكي للطبيعة على يديه نموذجا للتفسير العلمي paradigm فرض

(١) فيما يتعلق بجاليلو وإرسائه للنظرة الوضعية للعلم الطبيعي حتى اكتمالها مع نيوتن انظر Burtt, The Metaphysical Foundation of Modern Science, pp.٧٢-١٠٤

نفسه على العقول في الغرب وبصورة نهائية. إن هذا التحول على مستوى النموذج التفسيري هو الذي جعل من الممكن بعد ذلك أن يمتد هذا النموذج التفسير من العالم الطبيعي إلى الظاهرة الإنسانية فكان أن شهد الغرب بعد ذلك نشأة علم الاجتماع بل وبقية العلوم الاجتماعية بحيث لم يعد من الممكن أن تحدث مثل تلك الانقطاعة التي تمت في الإسلام وذلك بسبب سيادة التفسير الوضعي وتحوله إلى ما يشبه رؤية للعالم. فعلم الاجتماع وإن نشأ على يد أوغست كومت في بداية القرن التاسع عشر، فإنه لم يتوقف بموته؛ إذ جاء من بعده دوركايم الذي أكمل مسيرة كومت واستطاع، بنهاية القرن التاسع عشر، أن يجعل من علم الاجتماع تخصصا أكاديميا وفرعا مستقلا من فروع المعرفة العلمية(١).

أما في الإسلام فإن محاولة ابن خلدون لم تترافق مع حصول تغير نوعي على مستوى النموذج التفسيري. فالطبيعة في العالم الإسلامي كانت تفسر إما طبقا للغائية الأرسطية كما هو الحال لدى فلاسفتنا الإسلاميين؛ وإما طبقا لمفاهيم مستمدة من علم الكلام كما هو الحال مع الأشاعرة الذين وإن رفضوا نظرية الماهية والصورة الأرسطية وقاموا بتصور الأجسام الطبيعية على أنها تتكون من ذرات، فإنهم يشتركون مع الفلاسفة في كون صفات الحقيقية للأشياء هي الصفات الكيفية من اللون والطعم والرائحة وليست الصفات الكمية، وهو تصور يقف خارج التصور الوضعي للطبيعة الذي سيعرفه الغرب فيما بعد. فلعدم وجود مثل هذا التغير على مستوى

---

(١) Ritzer, G., Sociological Beginning. pp. ٢٩-٤٥

النموذج التفسيري للعلم في الإسلام فقدت محاولة ابن خلدون فرصتها في الاستمرار في الإسلام وبصورة طبيعية.

- ٤ -

أظهر لنا هذا البحث مدى التقابل بين نمطين من التفكير الاجتماعي في الإسلام: طريقة الفيلسوف الميتافيزيقي، ممثلا في ابن سينا، الذي يريد ربط الدولة، ومن ورائها الاجتماع الإنساني، بمبدأ ميتافيزيقي هو نظرية العناية الإلهية؛ وطريقة المفكر الواقعي ممثلا فى ابن خلدون، الذي يقترح مبدأ واقعيا لتفسير ظاهرة الدولة هو العصبية ومن ثم يرى إمكانية دراسة الاجتماع البشري دراسة واقعية. لم تستطع رؤية ابن خلدون الواقعية، على الرغم من حداثتها، أن تحقق لها الاستمرار في الفكر الإسلامي وذلك بسبب عدم سيادة التفسير الواقعي سواء للظاهرة الطبيعية أو الظاهرة الإنسانية في العلم آنذاك.

* *

قائمة بأسماء المراجع

أولا، المراجع العربية:

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد

- المقدمة، تحق. علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر، القاهرة، ١٩٧٩.

ابن سينا، الحسين بن علي.

- **الإشارات والتنبيهات**، تحق. مجتبى الزارعي، مؤسسة بوستان كتاب، قم، ١٤٢٩هـ ق - ١٣٨٧ هـ ش- ٢٠٠٨م.
- رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن مجموع تسع رسائل في الحكمة، مطبعة هندية بالموسكي، القاهرة، ١٩٠٨م - ١٣٢٦ه.
- الشفاء، الإلهيات تحق. محمد يوسف موسى، سليمان دنيا، وسعيد زايد، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠.
- النجاة، تنقيح د. ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥ .
- كتاب المجموع أو الحكمة العروضية، المنسوب إلى ابن سينا. تحق. د. محسن صالح، دار الهادي، بيروت، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧ .

البعلي، فؤاد.

- ابن خلدون وعلم الاجتماع الحديث، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، ١٩٩٧.

الجابري، محمد عابد.

- فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، دون تاريخ.

ستيس، والتر.

- تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤.

سعد الله، علي.

- نظرية الدولة في الفكر الخلدوني، دار مجدلاوي، الأردن، ١٤٢٤هـ - ١٩٨٦؛

شيخ الأرض، تيسير.

- المدخل إلى فلسفة ابن سينا. دار الأنوار، بيروت، ١٩٦٧م .

مراد، د. علي عباس.

- دولة الشريعة: قراءة في جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا.دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٩.

ثانيا، المراجع الأجنبية:

Burtt, A. H.

- The Metaphysical Foundation of Modern Science, Humanities press, Atlantic Highlands, N. J. ١٩٩٢.

Ritzer, George., Sociological Beginning: On the Origins of Key Ideas in Sociology.

McGraw-Hill, Inc. USA ١٩٩٤.

Vattimo, Gianni.

- The Transparent Society, Polity press, Great Britain, ١٩٩٢.

* * *